

MODERNIDAD Y AMBIVALENCIA EN MAX WEBER

Marta Olivé Manté
Seminario de Filosofía Política
Universidad de Barcelona
molivem@hotmail.com

Resumen

El mecanismo que llamo “tragedia de la idea” juega un papel crucial en la interpretación weberiana de la modernidad. En las líneas que siguen se explicita este mecanismo con la intención de enfatizar el carácter ambivalente del progreso, y bajo el convencimiento de que las lecturas no emancipatorias de la historia que nos ofrece la filosofía del último siglo deben contar con Weber como referente ineludible.

La “tragedia de la idea” puede ser entendida, en un primer momento, por referencia a aquello que Nietzsche llamó la verdadera perversión de la razón¹: la confusión entre causa y efecto. Pero enseguida se muestra que este error del pensamiento, ahistórico y recurrente, sólo adquiere para Weber su carácter trágico cuando se sitúa en el marco de una cultura fragmentada, esto es, moderna. Ya se intuye que este análisis permitirá lanzar algunas sugerencias sobre cómo entender la universalidad del “proceso de racionalización” sin dejar de resaltar asimismo su especificidad occidental.

Quizás ya no contamos con jaulas de hierro, con sistemas que, a pesar de aprisionarnos, ofrecen orden y seguridad²; quizás el entramado reticular de este mundo es demasiado complejo para ser reducido al paradigma de la administración burocrática o del estado nación. Con todo, quizás podemos rescatar todavía de Weber la idea de una lucha necesaria contra la Razón carismática, como condición de posibilidad de la emancipación. Sea como fuere, planteo las líneas que siguen como hipótesis de trabajo: resultaría falaz confundir estas sugerencias con el cierre de la investigación³.

¹ Vid. Nietzsche, F., *El ocaso de los ídolos*. Barcelona, Tusquets Cuadernos Ínfimos, 2003, p. 65.

² Sennett, R., *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 32-33.

³ Sobre la confusión entre hipótesis y conclusiones vid. Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. En: *Ensayos sobre sociología de la religión (I)*. Madrid, Taurus, 2001, p. 201-202.

1. La tragedia de la idea⁴

En los últimos pasajes de la *Ética Protestante* leemos: “el puritano *quería* ser un profesional; nosotros *tenemos* que serlo”⁵. Todo ha sido preparado por el autor en las páginas precedentes para que el lector sienta en este punto que algo se desgarró. Pues en efecto, la descripción de este giro paradójico confiere al conjunto del análisis weberiano una dimensión trágica: el ascetismo actuó como una fuerza “que siempre quiere el bien y siempre hace el mal (el mal en su sentido: la riqueza y sus tentaciones)”⁶.

Este mecanismo, que llamo “tragedia de la idea”, es clave para comprender aquello a lo que apunta Weber cuando trata de la “racionalización” y de la modernidad. Puesto que, a mi entender, la génesis y funcionamiento de esta tragedia no han sido todavía suficientemente explicitados, las líneas que siguen pretenden añadir algunos elementos de reflexión más en torno a esta cuestión.

En primer lugar es preciso aclarar que la “tragedia de la idea” se vincula y confunde a menudo con otro mecanismo, la llamada “paradoja de las consecuencias”⁷, por la que “*generalmente*, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario”⁸. La conexión entre estos dos mecanismos se produce en el marco de una interpretación habitual de Weber según la cual su aversión a cualquier lectura de la historia en clave teleológica le llevaría a afirmar que tanto puede ser que del bien resulte el mal como lo contrario⁹, afirmar la presencia del azar y negar el determinismo histórico. Creo sin embargo que esta interpretación, aunque válida, es parcial. Existe, en efecto, cierta analogía entre la indeterminación de las consecuencias y lo que he llamado “tragedia de la idea”, pero esta última afirma que las consecuencias son *siempre* inversas a las intenciones. ¿Por qué deberían serlo? Si no hay determinismo en la historia, entonces no puede Weber estar apuntando aquí a una teleología de la historia en sentido invertido, esto es, a una determinación hacia el mal.

Sugiero que esta aporía puede dilucidarse si atendemos a que Weber se refiere en sus textos a dos procesos distintos: de un lado, al desarrollo histórico, de otro lado, al proceso de racionalización (perspectiva metahistórica). Desde la perspectiva del análisis

⁴ “Y con ello comienza la tragedia de la idea (...) La extraordinaria estilización religiosa de la vida es destruida por sus consecuencias”: Weber, M., *Max Weber. Una biografía*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1995. p. 934.

⁵ Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. En: *Ensayos sobre sociología de la religión (I)*. op. cit., p. 199.

⁶ Ibid. p. 188. Weber invierte aquí un pasaje del Fausto de Goethe en el que Mefistófeles afirma “(soy) una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre produce el bien”, (Véase Goethe, W., *Fausto*, Madrid, Alianza, 2006, p. 74).

⁷ Vid. entre otros Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa (I)*, Madrid, Taurus, 2003, y el excelente trabajo de Ruano, Y., *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

⁸ Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2003, p. 157. Subrayado mío.

⁹ Ruano, Y., op. cit., p. 113 y siguientes.

histórico, la dinámica entre ideas e intereses y el azar ineludible impiden en todo momento la determinación con total certeza de los resultados de las acciones. Sin embargo, el proceso de racionalización parece atenerse a una lógica unívoca: la que *destina* las ideas a pervertir su sentido originario cuando éstas tratan de ser alcanzadas mediante una acción social cada vez más racional, que permite la institucionalización de sistemas cada vez más eficientes, es decir la creación de maquinarias sociales: el estado, el capitalismo. Creo que al definir la “tragedia de la idea” por referencia a la “paradoja de las consecuencias” se pone el acento en el análisis histórico y en la contingencia inevitable en lugar de ponerlo en el proceso de racionalización, además de confundir ambos niveles de análisis. En cambio, si situamos la “tragedia de la idea” como marco metahistórico, esto es, la entendemos como filosofía de la historia, podremos vincular paradoja y racionalización.

Recordemos que Weber describe el proceso de racionalización como una sucesión de esfuerzos por fundamentar y estructurar los saberes y las prácticas que dio frutos históricos sumamente completos: entre muchos otros, la música armónica, el misticismo budista, la medicina india, el experimento renacentista... Las grandes “religiones universales”¹⁰ supusieron un paso clave en este enorme esfuerzo de fundamentación y de sistematización. Sin embargo, sólo Occidente parece haber llegado en tiempos de Weber al punto de máxima tensión, y es entonces cuando los frutos (a la vez que coadyuvantes) más elaborados del proceso, el capitalismo y el estado, parecen destruir las ideas que los engendraron. Pero, ¿es posible que esta perversión sea causada por la razón misma, en su afán de sentido, y en su lucha por la libertad?, ¿no se deberá más bien a la particularidad de sus realizaciones históricas?.

En efecto, si nos centramos en el capitalismo, estas dos interpretaciones no excluyentes parecen, como mínimo, posibles: a saber, o bien el capitalismo contiene en sí mismo un elemento que le permite despojarse de su raíz religiosa, desplegarse y perpetuarse, imponiendo de este modo la lógica capitalista en todos los ámbitos de la praxis; o bien, en cambio, el giro paradójico forma parte de la lógica misma del proceso de racionalización, más que de sus productos históricos. De un lado, Weber no dedicó esfuerzos a describir el engranaje capitalista; quizá debían pasar décadas de capitalismo resistente para que los dispositivos de poder en la sociedad moderna y su impacto en la subjetividad pudieran ser descritos, en la línea que desarrollarían Deleuze o Foucault. De otro lado, a fin de vincular modernidad y paradoja cabe profundizar en la segunda de

¹⁰ Para Weber: la ética religiosa confuciana, la hindú, la budista, la cristiana, la islámica y la judaica. Vid. Weber, M., “Introducción” (Einleitung). En: *Ensayos sobre sociología de la religión (I)*. op. cit., p. 233-234.

las líneas de interpretación indicadas, si bien algo de la primera está implícito también en Weber, como más adelante se verá.

Pues bien, si consideramos la “tragedia de la idea” como algo inherente al proceso de racionalización, es obvio que aquella no puede ser considerada al mismo tiempo como lógica exclusiva de la racionalización en su último momento, esto es, en la modernidad. A fin de valorar el carácter ahistórico de la “tragedia de la idea”, veamos cómo ésta puede ser puesta en conexión con aquello que Nietzsche consideró la verdadera perversión de la razón¹¹: la confusión entre causa y efecto. Para ello, puede retomarse la descripción que Weber ofrece del proceso de racionalización del carisma, donde la herencia nietzscheana parece clara. Para Weber, la autoridad carismática es legítima *a causa* de la creencia de deber de los dominados, que genera y corrobora el reconocimiento de los líderes carismáticos. Sin embargo, afirma Weber, “en caso de racionalización creciente de las relaciones de la asociación, ocurre con facilidad que este reconocimiento sea considerado como *fundamento* de legitimidad en vez de consecuencia de la legitimidad”¹². Sugiero que el error del pensamiento se produce por la necesidad que éste tiene de racionalizar el deber hacia el líder carismático, es decir, por el afán de *dar sentido* (etización). En su proceder, la razón que intenta dar sentido sustrae al líder carismático todas sus cualidades autoritarias, por ello habla Weber de una transformación antiautoritaria del carisma mediante la que el fundamento de su legitimidad adquiere carácter legal, esto es, racional. Dicho de otro modo, el deber hacia el líder carismático es percibido como irracional, y el proceso de racionalización empuja precisamente a la racionalización de lo irracional, aunque este afán de sentido permanezca velado. Análogamente, la creencia del protestantismo en la predestinación permite entender el lucro empresarial como resultado legítimo del trabajo profesional. Pero el afán de sentido de la razón termina por situar al lucro como fundamento de la acción. Y un lucro que es percibido como causa deviene, para la acción, *imposición*. La paradoja es clara: la preocupación del puritano por los bienes exteriores “no debía ser más que un ‘liviano manto que se puede arrojar en todo instante’ sobre los hombros de sus santos. El destino ha convertido este manto ligero en férrea envoltura”¹³.

Todo ello alimenta la siguiente tesis: la “tragedia de la idea” está *emparentada* con la falacia causa-efecto pues la creciente racionalización empuja al pensamiento a caer en

¹¹ Nietzsche, F., *El ocaso de los ídolos*. Barcelona, Tusquets Cuadernos Ínfimos, 2003, p. 65.

¹² Weber, M., *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 214. El subrayado es de Weber.

¹³ Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. En: *Ensayos sobre sociología de la religión (I)*, op. cit., p. 199.

error. Con esto, se visualiza *la ambivalencia de un proceso de racionalización no exento de irracionalidades*.

En esta línea, el giro paradójico no debería considerarse producto exclusivo de la modernidad, entendida ésta como momento en que el “desencantamiento” del mundo y la emergencia del sujeto autónomo permiten la racionalización máxima de los sistemas políticos y económicos. Debería entenderse, en cambio, como tendencia *universal* de la razón en su pretensión fundamentadora (de atribución de sentido). Ahora bien, nos quedaría por especificar si esta pretensión no habría alcanzado con la modernidad un punto álgido, que le otorgaría, quizás, otra dimensión. Esta cuestión puede abordarse por dos vías, no del todo desligadas: [a] planteándonos qué hay de específicamente occidental en el proceso de racionalización, y [b] profundizando un poco más en el significado del mecanismo descrito.

[a] Analizar la especificidad del giro paradójico *en su momento moderno* conlleva tratar de esclarecer a su vez la cuestión, siempre discutida, de si el “proceso de racionalización” debe entenderse en clave universal o más bien como producto específicamente occidental. Dejemos de lado que el “proceso de racionalización” constituye para Weber una hipótesis de trabajo, un “tipo ideal” y, por tanto, una herramienta científica específicamente occidental. Centrémonos en cambio en los significados de este proceso. Sostengo que el “proceso” de racionalización refiere inicialmente al avance de la razón en sus dos pretensiones, de atribución de sentido (etización) y de tecnificación (dominio científico-técnico), pero que la contradicción entre ambas se resuelve con el protestantismo a favor de este último¹⁴, de modo que Weber identifica entonces el “dominio científico-técnico” con el “proceso de racionalización”.

Conviene recordar brevemente la contradicción a que me he referido, a efectos de lo que se seguirá. Para empezar recordemos que, según Weber, la pérdida progresiva de supersticiones, de elementos animistas y mitológicos en la imagen del mundo (proceso de desencantamiento, cientifización o “desmagificación”), no pudo más que producir tensiones con la atribución de sentido ofrecido por las grandes religiones, resolviéndose en éstas de modo diverso. Para aquellas religiones que convivieron con cierta dosis de magia, el proceso de atribución de sentido no puso en peligro la orientación de la vida a determinados bienes últimos (véase China, en relación con la riqueza), que conferían a aquélla su sentido unitario. En cambio, en Occidente, el abandono de la superstición y el

¹⁴ Así lo considera también Cortella, L., *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*, Napoli, Guida Editori, 1981, esp. 29-39.

avance de la razón en sus pretensiones científicas requiere, para la comprensión de la vida, de su fragmentación. Y es justamente al perderse con ello el sentido unitario, que el afán de dominio científico-técnico entra en tensión, como decíamos, con la religión. A esta disyuntiva no pueden responder las religiones occidentales más que de dos modos: o bien reclaman de sus adeptos el repliegue místico; o bien toleran su adulteración, supeditando el “afán de sentido” al “dominio científico-técnico”. No será sino bajo el protestantismo que se producirá la máxima tensión y, también, la máxima transformación; pues en efecto, cuando el protestantismo es forzado por el cientificismo a aceptar determinadas prácticas de la “vida” (el afán de lucro económico, la violencia en la política,...), contribuye con ello a cavar la tumba a cierta idea, a saber, la de una vinculación de estas prácticas con la predestinación.

He aquí el detonante de la verdadera perversión. Pues con el fraccionamiento de la cultura y la pérdida de un horizonte de sentido, se asienta definitivamente la oposición entre racionalidad y emancipación, y ello permite a los sistemas modernos revelarse como “férrea envoltura”. De ello se sigue que *el giro paradójico del pensamiento, ahistórico y recurrente, adquirió para Weber su carácter verdaderamente trágico cuando se situó en el marco de una cultura fragmentada, esto es, moderna.*

[b] Para la comprensión del significado del mecanismo trágico convendría detallar un poco más el *carácter* de los giros que produce el pensamiento. Lo que aquí me pregunto es si la inversión del sentido originario de las ideas en la modernidad debe entenderse como una mutación de aquéllas hacia su contrario o, más bien, hacia su opuesto. Creo que *ambas lecturas son posibles*. La primera de ellas asimila modernidad y totalitarismo, profundiza en la herencia nietzscheana de Weber e interpreta a nuestro autor en clave irracionalista¹⁵. La segunda nos interesa más, por cuanto permite mantener el vínculo entre modernidad y paradoja, y nos parece más fiel al pensamiento de Weber.

En este punto conviene vincular la “tragedia de la idea” con la teoría weberiana de la acción social. Recordemos que lo específico de la acción social en un marco moderno consiste para Weber en la eliminación progresiva de elementos irracionales, entendiendo por irracional, de un lado, lo heterónomo y, de otro, lo no susceptible de “matematización”. Es así como la acción social, ese ensamblaje sumamente complejo de tradicionalismo, reacción emotiva, orientación a valores y orientación a fines, tiende a convertirse en acción puramente racional, de la mano de un sujeto progresivamente

¹⁵ Como es sabido, Horkheimer y Adorno, influidos por Luckaks, leen a Weber en clave nihilista. Vid. especialmente Luckaks, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p.1-28 y 485-500.

autónomo. Ello no debería suponer la asimilación de la acción social a la acción orientada a fines, pues la orientación por valores contiene también, en su elemento normativo, cierta dosis de racionalidad: la orientación por valores no es reductible a lo irracional de sus *contenidos*, es decir, a su “incalculabilidad”. Sin embargo, lo trágico del mecanismo se produce cuando el giro del pensamiento coloca a los fines perseguidos como *condición* de la acción, pues con el agua de la bañera (lo irracional en la acción social) se ha expulsado también al niño (el elemento normativo). Ello desvela nuevamente la supeditación al “cálculo” que, con la modernidad, sufre el “afán de sentido”.

Creo por tanto que cuando Weber afirma que el puritano *quería* ser profesional pero que nosotros *no podemos hacer otra cosa*, se refiere probablemente a esta pérdida de la orientación por valores en la acción progresivamente racional. Sin embargo, puesto que la voluntad autónoma (querer) no muta tanto en imposición (deber) como en destino trágico (no tener otra opción), *el destino de la acción social en el marco del capitalismo y del estado-nación es, en mi lectura de Weber, la amoralidad, es decir el vacío de justificaciones, y no la inmoralidad, es decir la barbarie*¹⁶.

Hasta aquí hemos visto que el proceso explicitado puede asimilarse a un triunfo de la razón formal, pero que la pérdida de normatividad supone una pérdida de racionalidad, lo que confiere al conjunto del proceso un tinte trágico, pues el camino hacia la libertad se revela ambivalente. Ahora bien, si la orientación al éxito profesional deviene el único camino, y el destino se define como utilitarismo y adaptación ¿no es pensable entonces el proceso como instauración de una nueva “tradicición”? pues ¿qué clase de “sujeto autónomo” acepta someterse paradójicamente a esta nueva convención?. Retomaremos estas cuestiones en la parte final del texto. Pero antes es preciso un apunte.

2. De la historia como proceso a la historia como tensión

Hemos tratado, hasta aquí, de la naturaleza del “proceso de racionalización”. Pero si consideramos ahora los conceptos de “racional”, “racionalismo” y “racionalidad”, y vemos que lo “irracional” no es, para Weber, algo sustantivo¹⁷, entonces todos estos

¹⁶ Cabe enfatizar que no se produce una pérdida de valores sino una substitución de éstos por los fines, lo que Habermas expresa como “revaluación pseudomoral de la racionalidad orientada a fines”: Habermas, J., op. cit., p. 299-300. Convengo con Ortega en que lo amoral (en el sentido de “vacío de valores”) no existe: Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, p. 198-201. Ahora bien, lo que trato de señalar es que para estos nuevos “valores” (éxito, cálculo económico...) se ha perdido la necesidad de fundamentación.

¹⁷ Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. En: *Ensayos sobre sociología de la religión (I)*. op. cit., nota 8, a pie de página, p. 42.

términos pueden significar, para cada cultura, cosas distintas¹⁸. Así, por ejemplo, el confucianismo es descrito por Weber como un “sistema ético tan racionalista y tan sobrio como ningún otro”¹⁹, a pesar de que la orientación confuciana de la vida suponga la mayor de las irracionalidades desde el punto de vista del asceta protestante. En efecto, el protestantismo y el confucianismo son casos paradigmáticos, polos extremos en lo que Weber entiende por “racionalización”: más que a dominar el mundo, el confuciano aspira simplemente a adaptarse a él, pero ordena sistemáticamente su conducta con arreglo a ello. Además, la “tragedia de la idea” nos ha permitido entrever el alcance universal de la racionalización, cuando incluso el puritano protestante termina por “adaptarse” camaleónicamente al mundo.

¿Qué es entonces lo universal y necesario en el proceso de racionalización? De un lado hemos visto que no hay para Weber ningún “fin de la historia”, por lo que la historia del capitalismo adaptativo tampoco parece terminar aquí. Y sin embargo, nada parece necesario, pues si “las cuentas del racionalismo consecuente no salen siempre completamente exactas”²⁰, entonces toda conexión causal sugerida por Weber debe ser leída como probabilidad alta (“afinidad electiva”) de que aquélla se dé. Estos puntos son críticos para la sugerencia que sigue: pues si lo que se pretende es entender *lo universal* de la racionalización, quizás deberíamos dejar de pensarla en clave de proceso, esto es, de avance calculable, e instaurar en su lugar una interpretación en clave de tensión. Ello nos permitiría entender los distintos momentos de la razón como equilibrio entre dos polos siempre opuestos: dominio del mundo frente a adaptación al mundo, racionalidad formal frente a racionalidad material, responsabilidad frente a convicción, acción frente a renuncia,... tensiones que, éstas sí, parecen válidas a ojos de Weber “‘for all sorts and conditions of men’, en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra”²¹. Pero además, tensar mucho la cuerda acaba por romperla: la excesiva formalización ha conducido a Occidente a un capitalismo adaptativo, despreocupado por la fundamentación de sus fines, que es vivido por Weber con preocupación y tristeza.

Dar validez a estas tesis significa desvelar cierta filosofía de la historia en el “proceso de racionalización”, aunque aquélla esté exenta de teleología y no pretenda elevar sus hipótesis a “ley”. Así, sostengo que Weber intentó esclarecer el destino, *ceteris paribus*, de las ideas, es decir, analizar aisladamente la relación entre ideas y realizaciones; ello no significa, sin embargo, que restara importancia a la influencia

¹⁸ Weber, M., “Introducción” (Einleitung). En: *Ensayos sobre sociología de la religión (I)*. op. cit., p. 259.

¹⁹ Ibid. p. 260.

²⁰ Ibid, p. 247-248.

²¹ Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. En: *Ensayos sobre sociología de la religión (I)*. op. cit., p. 11

inversa, ni al papel del azar histórico en el desarrollo de toda civilización. Por ello afirmo que trató de ofrecer una *interpretación* idealista de la historia, pero que nunca apostó por una *concepción* idealista de la misma²².

3. Carisma y emancipación

Antes se ha indicado que Weber fue testigo del giro adaptativo del capitalismo y que mostró su preocupación por el futuro de Occidente. Pero si a pesar de ello afirmo que la “tragedia de la idea” no supone para él una caída en la barbarie, es porque creo que en Weber se expresa más el desencanto que la desesperación. Así, el desencanto no implicaría una deriva nihilista, una renuncia a la razón sino, más bien, un cambio en el modo de entenderla. Pues comprender la razón como “razón en crisis” conlleva el desencanto pero abre una puerta a su superación.

En todo ello está implícito que el despliegue de la racionalidad práctico-moral se acompaña siempre de la autoconciencia de sus límites cuando deviene puramente estratégico-instrumental²³, siendo esta autoconciencia la que impulsa nuevamente a la razón en su “afán de sentido”. Esto significaría que para Weber la modernización conduce paradójicamente a nuevas adaptaciones, a nuevas heteronomías, pero que estas perversiones permiten dar trabajo a la razón, manteniendo de este modo la esperanza en ella. Es decir, que a pesar de la autopropagación a que tienden los sistemas, no sería sino la esperanza en la razón la que mantendría con vida la lucha contra la “petrificación mecanizada”, tan temida por Weber. De ser así, el mecanismo trágico por el que la razón que opera para transformar nuestro mundo (la orientación a valores) se autodestruye cuando pretende mantenerlo como sistema (orientación a fines), puede ser leído en clave positiva: es precisamente porque nunca se actualizan los valores que podemos ir siempre “más allá”²⁴.

Ante esto, algunos concuerdan con Weber en la tendencia del capitalismo al vaciado de sus justificaciones, y ven en la crítica al sistema los esfuerzos de refundamentación²⁵. Sin embargo, muestran su preocupación por la actual falta de crítica de modo que sus trabajos devienen, como los de Weber, una alerta al peligro de “petrificación”, una exhortación a la emancipación. Pero si el progreso es siempre algo

²² Sobre el rechazo de Weber a la “concepción materialista de la historia” y su apoyo a una diversidad de “interpretaciones” vid. Weber, M., “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales”. En: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Ed. Península, 1971, p. 31.

²³ Ruano, Y., op. cit., esp. 90-100. Por lo demás, esta autora sostiene una interpretación similar a la mía.

²⁴ Ibid.

²⁵ Vid. especialmente Boltanski, L, y Chiapello, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid. Ediciones Akal, 2002.

ambivalente, entonces ¿hay justificación posible para esta apuesta por la razón, para esta confianza en la crítica?

He aquí de nuevo la aporía: de un lado, Weber defiende a la razón de conformarse con lo obtenido, de caer en ideología, pero, de otro lado, reconoce con desencanto que toda toma de posición frente al mundo es necesariamente ideológica, está necesariamente teñida de “Razón”²⁶. Y puesto que un científico como Weber no puede soportar el abandono de la razón, estas aporías no pueden resolverse en él más que con la apuesta, en último término, por otra razón, ambivalente y sin carisma. Pues en efecto, la lucha contra la “glorificación carismática de la ‘Razón’”²⁷, esto es, contra la creencia en su carácter cuasi divino, que nos conduce inevitablemente hacia “lo mejor”, se acompaña a su vez de la confianza en una razón limitada, por lo que podemos decir que Weber parte de Nietzsche, pero que retorna, sin duda, a Kant. Ahora bien, Weber se muestra ambiguo: pretende, de un lado, que el “capitalismo adaptativo” sea percibido como irracional, como sumisión a una nueva convención, y ello, de modo necesario, pues esta “adaptación” no parece anular la capacidad crítica del sujeto; sin embargo, insiste, de otro lado, en la posibilidad de “petrificación”, es decir, en la posibilidad de que la crítica desaparezca. Sea como fuere, Weber no apela ya, como Kant, a lo trascendente; es por ello que *parece asumir con desencanto la idea de que quizás sean tan sólo la creencia en la crítica y la visión del líder carismático las que nos hagan, paradójicamente, más libres*²⁸. Y, con todo, mantiene también la esperanza en que los intereses y el azar histórico jueguen a favor de la razón e impidan el “fin de la historia”, pues

“En una época de especialización, todo trabajo realizado en el marco de las ciencias de la cultura, (...) verá en la elaboración de esta materia un fin en sí mismo, sin controlar continuamente y de forma consciente el valor cognoscitivo de los hechos aislados, refiriéndolos a los supremos ideales de valor, e incluso sin tener conciencia de su encadenamiento a tales ideas de valor. *Y está bien que así sea. Pero en alguna ocasión se presentará un cambio: el significado de los puntos de vista será entonces incierto, el camino se desvanecerá en el crepúsculo. La luz de los grandes problemas culturales se ha desplazado más allá. Entonces la ciencia se prepara a su vez para modificar su posición y su aparato conceptual, para observar el flujo del acontecer desde la altura del pensamiento. La ciencia sigue la ruta de los astros que son capaces de conferirle sentido y orientación a su trabajo*”²⁹.

²⁶ La “Razón” es, para Weber, razón carismática, acrítica. Vid. Weber, M. *Economía y sociedad*, op. cit., p. 937.

²⁷ Ibid.

²⁸ La misma aporía en torno a la “libertad” la expresa Weber en torno a la “verdad”: “Sólo es una verdad científica aquello que pretende tener validez para todos quienes *quieren* la verdad”: Weber, M., “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales” en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, op. cit., p. 52.

Subrayado mío.

²⁹ Weber, M.. “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales” en *Sobre la teoría de las ciencias sociales* op. cit. p. 90-91. Subrayado mío.